



HAL
open science

Neo-chamanismo: el ritual transferido

Denise Lombardi

► **To cite this version:**

| Denise Lombardi. Neo-chamanismo: el ritual transferido. 2011. halshs-00562253

HAL Id: halshs-00562253

<https://shs.hal.science/halshs-00562253>

Submitted on 2 Feb 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NEO-CHAMANISMO: EL RITUAL TRANSFERIDO

Quisiera agradecer a toda la organización del Coloquio International sobre Otopames, en particular a la Profesora Lourdes Baez por la invitación y a la Universidad École Pratique des Hautes Études Sorbonne de Paris que me ha permitido el día de hoy estar con ustedes.

Mi investigación está orientada al estudio de la practica neo-chamanica¹ en Francia dentro de un cuadro de interacción que permite superar una lectura psicológica en términos de una necesidad individual, y una lectura folklórica, para evidenciar las modalidades de construcción de nuevas cosmologías transitorias.

Empezando mi trabajo de campo en Francia con los grupos que siguen a los chamanes franceses, llegué hasta México, donde continuo mi trabajo de campo sobre los turistas occidentales en búsqueda de espiritualidad y los chamanes que animan estos grupos.

Tratar el tema del chamanismo, significa enfrentarse con un campo de investigación sobre el cual los antropólogos se debaten después de años y en este fenómeno vemos un mosaico de las variables que cruzan ámbitos diferentes (Galinier, Lagarriga, Perrin, 1995:11)². Para examinar un argumento sobre el cual la mayoría de los antropólogos se han confrontado, es necesario cruzarlo con las nuevas instancias de la modernidad. Esto significa adelantarse a los espacios tradicionales donde el chamanismo estaba situado como religión y sanación, para enfrentarse en el debate que pertenece a nuevas solicitudes tal que las reivindicaciones políticas teniendo como referente las instituciones occidentales, y la creaciones des las economías locales que miren a trasladar dinero del viejo al nuevo mundo explotando la nueva búsqueda de espiritualidad vehiculada por el New Age.

¹ Construcción y utilización del prefijo neo en la sociología como sinónimo de contemporaneidad

² Las investigaciones sobre chamanismo son numerosas y variadas, van desde la ficción o los ensayos sugerentes (Castaneda, 1968; Harner, 1980), a las presentaciones enciclopédicas y a las compilaciones generales o regionales (Parck, 1938; Métraux, 1949; Eliade, 1961; Karsten, 1964; Edsman Ed. 1964; Lot-Falck 1973; Browman & Schwartz Ed. 1979; Rouget, 1989; Hamayon, 1982; Sullivan, 1998). Las aproximaciones "psicologizantes" han dado a los fenómenos de éxtasis, de trance o de alucinaciones en lugar privilegiado (Shirokogoroff, 1935; Eliade, 1951; La Barre, 1970, 1972; Bourguignon, 1973; Prince Ed. 1982; Noll, 1985 etc.) o bien iniciados por los culturalistas (Opler 1936, ed. 1959; Kroeber 1940; Nadel 1946) ellos se han interesado en las nociones de normalidad, de marginalidad, de personalidad específica, en resumen, en las relaciones entre lo psíquico y el social (Devereux 1956-1972; Boyer 1962, 1964; Lot-Falck 1971; Hippler 1976; Peters & Prince Williams Ed. 1980; Noll 1983, etc.). hay enfoque más sociológicos que privilegian las funciones terapéutica, social, política y de adaptación social (Bouteiller 1950; Butt, 1962; Métraux 1967; Lewis 1971; Chaumeil 1983; Taussig 1987, etc.). Otros enfoques inspirados por la sociología francesa y el estructuralismo han puesto el acento en las representaciones, las nociones de visión del mundo, el sistema simbólico, la teoría de la persona o han puesto al día las correlaciones entre el chamanismo y otros aspectos de la sociedad (Sebag, 1967; Crocker, 1985; Hamayon, 1990; Perrin 1992 y 1995. Etc.)

El New Age aparece en los años 70 del siglo pasado, en la ola del movimiento cultural de los 60. Este movimiento está muy interesado en las medicinas holísticas, en todo lo que pertenece a una “expansión” y conocimiento de la conciencia como: astrología, numerología, channeling, técnicas de control físico (artes marciales, yoga, terapias alternativas, meditación), y también ecología y vegetarianismo. El libro que es definido, para los partidarios, como una referencia es “The children of Aquarius: towards a new paradigms” escrito por Marilyn Ferguson en el 1980; donde se habla de una Nueva Era con importantes cambios sociales y al mismo tiempo fundamentales mudanzas de conciencia en el ser humano (Vazeilles, 2001:367). El fenómeno New Age se manifiesta a través de diferentes formas que son constituidas desde el esoterismo, el relativismo, de los símbolos religiosos, de las filosofías orientales con una “ofrenda espiritual” que permite a los adeptos de optar entre múltiples universos de significaciones para buscar el que puede ofrecer un sentido a la existencia. La multiplicidad de propuestas de ofrendas espirituales permiten a los seguidores chamánicos de encontrar grupos que mejor pueden responder a sus necesidades de conocimiento. Todas estas prácticas desean instaurar un contacto no teológico con lo sobrenatural, liberado también de las instituciones doctrinales y del saber de la costumbre (Charuty, 2000-2001:400). Estamos frente a una religión de la experiencia interior, que todos deben compartir; y el compartir pertenece a la idea de la circulación continua como origen de una transformación positiva. Una circulación considerada para los adeptos del New Age como manantial de salud, bienestar, evolución espiritual y más que todo transformación positiva del individuo y por emanación también de toda la sociedad (Carozzi, 2000:80-85).

Los hilos conductores que conectan estas nuevas instancias religiosas son caracterizados por la afirmación que todas las tradiciones religiosas provienen de la misma fuente; la búsqueda de una transformación personal; la consagración de la naturaleza; la referencia constante a una energía cósmica; el rol central del cuerpo y una espiritualidad oriental presentada como un espejo opuesto al occidente.

En esta visión contrapuesta al occidente se articula un proceso de restitución del norte al sur de bienes materiales e inmateriales.

La idea de restitución del norte al sur pertenece al movimiento "Altermundista" que inició ideológicamente con la "Commune de Paris" en 1792, desarrollándose en Europa principalmente en Francia con la revolución estudiantil del Mayo del '68 y en Italia con la lucha de la clase obrera en los años '70. En el año 1994 encuentra su difusión global con la reivindicación del “Ejército Zapatista de Liberación Nacional” (Haché, 2006:70). El movimiento "Altermundialista" empieza a formular su configuración actual oponiéndose al

mito del desarrollo del Occidente, de esto "mito" podemos poner la fecha de inicio con el discurso del Presidente de los Estados Unidos Harry S. Truman el 20 Enero 1949, donde pronosticaba la fine de la época colonial y su proyecto de desarrollo económico para toda el orbe, incluidos también los países subdesarrollados (Sachs, 2000:379).

El mito del axioma desarrollo-bienestar ha continuado hasta la capitulación de los grandes ideologías políticas, que han empezado a disgregarse con el fin del comunismo, que tiene como fecha el año 1989 con la caída del muro de Berlín. Al empezar los años '90 asistimos a un despertar de la cuestión indígena sobre el escenario mundial que se propaga gracias a las tecnologías virtuales que en esta década empiezan a difundirse y que al mismo tiempo acortan virtualmente las distancias entre el viejo y el nuevo mundo. Así que la difusión de Internet permite evidenciar la situación social, económica y política de la población indígena antes casi desconocida a la opinión pública. Es posible encuadrar el neo-chamanismo en el ámbito general del New Age como practica religiosa y espiritual, pero al mismo tiempo las nuevas instancias del neo-chamanismo y su difusión planetaria debe ser incluidas como una parte del movimiento "Altermundista", que también es hijo de la globalización.

Gracias a la reivindicación de la identidad indígena, los "neo-chamanes" encuentran una posición de visibilidad que viene acogida y captada con particular atención en Europa.

Lo que se presenta a los occidentales en la búsqueda del chamanismo es una tradición que se desarrolla en un tiempo mítico, un "illo tempore" lamentablemente perdido, y es aquí donde la figura del chaman se constituye como el eslabón entre este espacio perdido y el presente.

Quienes consultan el chamanismo aprenden, a través de la practica de la filosofía oriental como la meditación, el modo de restablecer la conexión entre la ruptura del cuerpo y del espíritu. La reconstrucción de esta dualidad es la base del bienestar mental y físico, en una visión de la enfermedad física que es considerada como bloqueo energético.

La lectura de la medicina occidental es considerada como peligrosa y vista como consecuencia de la colonización cultural de los Estados Unidos.

Cuando se habla de relación entre el chaman y el seguidor occidental estamos de frente a un "nomadismo de la creencia" donde el recurso a la acreditación de la tradición tiene una doble utilidad: primero- la reivindicación política orientada a una revalorización del "ser" indígena, y también- una presentación de la alteridad exótica como sistema coherente de creencias que sirven como una especie de conversión al revés, donde los indígenas llevan la "Palabra" a los occidentales.

Utilizar el termino "chaman" para explicar los rituales que yo analizo, me obligan a elaborar cuestionamientos epistemológicos.

Durante mi estudios he encontrado casi siempre dificultad respecto a la utilización del termino "chaman" o "néo-chaman".

¿Cuál es la diferencia entre estas dos palabras que nacen de un neologismo?

El termino chaman debería definir al experto en rituales que pertenece a una región específica. Sobretudo quienes forman parte de las tradiciones como las tipologías del "traditional shaman" y del "curandero shaman" que son reconocidas como "terapeutas" por parte de la gente que los rodea (Dow : 1998). Mientras el néo-chaman tiene una relación mas cercana con los occidentales, utiliza un "sincretismo de terapias simbólicas" que se refieren de un lado a tradiciones de matriz histórica y por el otro lado de las técnicas de psicoterapia contemporánea. Sobretudo viajan mucho más seguido a Europa, o al extranjero donde encuentran a su arribo generalmente personas occidentales que realizan practicas similares como si fueran "un doble". El neo-chamanismo se caracteriza para una atención mas acentuada a los rituales, y aunque neo-chamanismo se refiere al chamanismo "tradicional", se sugestionan mas que todo en las idealizaciones y exaltación de la imagen del chaman como un místico, un sabio hierofante y guardián de la madre tierra, y que trae un inmutable e idealizado ethos "primitivo" (Townsend, 2004: 52).

El neo-chaman utiliza los medios de la contemporaneidad para tejer, gracias a sus viajes, una tela donde los hilos que se cruzan constituyen un nudo virtual que da vida a nuevas comunidades virtuales que a su vez se trasladan siguiendo a su chaman predilecto. Los viajes chamánicos se han transformado, de viaje hacia lo sobrenatural para buscar respuestas en el mundo de arriba o de abajo, un viaje para difundir sabiduría ancestral desde el sur al norte del mundo.

Estamos de frente a un peregrinaje al contrario, donde no son los peregrinos que viajan físicamente hacia los lugares de culto. Es el cuerpo del chaman que se constituye como lugar de culto y que se traslada hacia sus devotos. En un movimiento continuo de cuerpos, creencias y símbolos.

El viaje del chaman desde México a Europa, no es solamente físico. Es un viaje simbólico, y nos mete de frente a un desplazamiento de personas, de palabras, de objetos, y de rituales, mejor dicho de producción cultural.

Esta movilidad está escrita en sí misma porque si seguimos las palabras de Roberte Hamayon, el termino "chaman" traduce el tunguso "sa-mann" forjado en una raíz presente en todas las otras lenguas altaïques, que significa "movimiento" en particular de la parte inferior

del cuerpo (Hamayon, 2005)³.

Al movimiento físico del antiguo chaman se ha sustituido la movilidad geográfica y social del moderno "neo-chaman" que se traslada de oriente al occidente como conocedor y portador de sabiduría indígena.

El viaje chamánico como éxtasis supremo descrito por Mircea Eliade y de Carlos Castaneda a partir de los años '70 ha fascinado a generaciones de jóvenes que con la mochilla a la espalda partieron hacia destinos exóticos y desconocidos. Este tipo de viaje "místico" ha estado sustituido por el viaje físico del chaman que se traslada llevando en su cuerpo la sacralidad de su rol.

Durante los seminarios chamánicos en los cuales participan los europeos son los participantes quienes efectúan el viaje espiritual para la búsqueda del animal tótem o el viaje de cura dentro de sí mismos o al interior del Panteón de las divinidades y espíritus orientados por las practicas del chaman. Es una práctica al contrario, donde es el enfermo quien debe realizar el viaje chamánico en la búsqueda del animal tótem para curarse. El chaman con una variedad de objetos deviene el ser "psicopompo" que conduce al paciente a curarse a través de un trayecto de terapia simbólica que inicia antes del encuentro físico de ambos. Porque el primer encuentro entre practicante y adepto pasa a través del enlace virtual, que es un medio fundamental para las actividades chamanísticas en Francia y el extranjero.

Buscar información en Internet significa ver como los protagonistas reproducen discursos acerca del chamanismo. La red permite que el flujo de información prosiga incesantemente como si no existiera un punto de partida; colocando a los internautas chamanicos dentro de un flujo de información que gira alrededor de si mismos, donde los personajes son casi siempre los mismos, como los objetos propuestos en venta en las diferentes paginas Web.

Se trata de objetos que tienen una supuesta relación con las tradiciones indígenas, pero que no hablan de usos y costumbres particulares de sus creadores. Son objetos "metaculturales" que encuentran su razón de ser en el uso, y que hablan de una cultura transversal que se nutre de si misma, que permite proporcionar significados a cosas de otra manera desconocidas. A través de Internet asistimos a una democratización del saber que difunde los conocimientos del chamanismo como si fueran un saber ancestral que pertenece a toda la humanidad.

³ Revue « Religion et Histoire », Article de Roberte Hamayon, 2005. « C'est l'archiprêtre Avvakum qui donne la première description d'un chamane en action. Elle figure dans le récit que ce dignitaire rebelle de l'église orthodoxe fait de son exil en Sibérie (1672-1675). La première apparition en Occident du néologisme « chamanisme » semble liée à la traduction anglaise (1895) de l'essai comparatif publié par Mihajlovskij en 1892. (Voire Frazer et Van Gennepe). Elle tient à la nature fondamentalement pragmatique de l'action chamanique : une efficacité hic et nunc en est attendue – ce qui, la soumettant à une obligation de résultat, en exclut tout dogmatisme et toute liturgie. »

En enero de 2007 he comenzado a ocuparme del neo chamanismo en una librería esotérica parisina, trabajo que he continuado en las montañas francesas al interior de un grupo que se encontraba durante algunos días en una "Yurta Mongola" guiada por una neochamana francesa y un neochaman mexicano, que se presentó como el portavoz de los indígenas Otomies.

En las montañas francesas los encuentros eran conducidos por los dos chamanes y se desarrollaban a través de las prácticas basadas en la visualización de imágenes que tenían como referencia la iconografía de los Indígenas de Norte America como los "Sioux o los Navajos" o como las imágenes de un film de Hollywood tipo "Baila con lobos" todo esto se presentaba utilizando un registro semántico cercano al reagrupamiento colectivo de la psicoterapia de grupo.

Asistimos a una utilización diversa del lenguaje durante el ritual. La palabra exegetica constituye un instrumento para la neochamana francesa, mientras que para el neochaman mexicano la palabra deviene estrictamente funcional al ritual. El utiliza palabras en español, un poco de francés y cuando se necesita aumentar el momento de pathos en el grupo, el chaman reza sus oraciones en Otomi, que se acompaña con el uso de instrumentos musicales no occidentales como el Caracol o las Flautas para introducir al grupo a una cosmología desconocida, la cual es lo que los participantes tratan de encontrar.

Este uso alternado de la palabra pone en evidencia la diferencia cultural de ambos y al mismo tiempo crea una unidad y una similitud cosmológica que se basa en tradiciones Otomies, que se transforman en una tradición ancestral compartida por todos.

He continuado a seguirlo en los años siguientes y he podido ver como ha cambiado su organización.

El mismo chaman mexicano organiza al mismo tiempo viajes a México para sostener mediante festivales culturales la "Universidad Indígena ". Es el organizador de una ceremonia de los 8000 tambores sagrados para la sanación de la madre tierra en el centro Ceremonial de Temoya el 21 de marzo y esta ceremonia se realiza al mismo tiempo en Francia, y en otros país de Europa.

En marzo de 2009 he participado en un "viaje chamánico" de Francia a México para seguir la ceremonia de los 8000 tambores.

La ceremonia empieza mas temprano, a las 5.30 de la madrugada con saludos a los elementos de la naturaleza y meditaciones para conectarse con la naturaleza alrededor del Centro Ceremonial.

El chaman se pone al centro del anfiteatro y empieza citando la profecía según la cual el día

que los 8000 tambores sagrados se reúnan, será posible la sanación de la madre tierra. Esto presupuesto místico deviene el enlace para reivindicar la importancia del pueblo Otomi en todo Mésoamérica, por sus raíces y por supuesto para informar a todo el mundo que los españoles se apropiaron de las tierras de los Otomies, los robaron el lenguaje, tradiciones y por supuesto los abandonaron a los márgenes de la vida pública; a las declaraciones siguen cantos y bailes al frente de un público que es en su mayoría mexicano y extranjero. Entonces vemos cómo los elementos que pertenecen a la cultura “New Age” como la Profecía de los 8000 tambores se incorporan a una reivindicación política de reconocimiento para todos los Otomies, al mismo tiempo el chaman no es reconocido por toda la gente local como líder de los indígenas de Temoaya, porque preguntando a los obreros que trabajan a el mantenimiento del centro ceremonial, el neo-chaman es considerado como “un simple que ha empezado hacer estas cosas y que ahora no invita a la gente de su pueblo a esta ceremonia ...”. Al mismo tiempo estamos frente a un verdadero otomí, que habla otomí, y que conoce bien la historia de su pueblo y de su gente. Pero por el, hecho de involucrarse con los occidentales y con los mestizos (el neo chaman organiza cursos para mexicanos sobre la sanación a través de la energía utilizando los instrumentos musicales), lo coloca en sus relaciones sociales de forma marginal frente a su comunidad, pero al mismo tiempo gracias a los viajes que organiza para llevar turistas occidentales hasta Temoaya, esto le permite fortalecer una visibilidad enorme de su pueblo y de su historia.

Estamos frente a un personaje sin duda con múltiples facetas y el antropólogo que debe tener relaciones con él para hacer trabajo de campo, se siente desplazado, en el sentido de quedarse de frente de una frontera intelectual, donde las preguntas se multiplican cada vez más “¿...es verdad o es mentira? ¿Es un verdadero Otomi portador de una sabiduría indígena o es un perfecto y contemporáneo exponente del New Age? ¿Yo también tengo un punto de vista emico o etico (Llandrich, 1988:10)?...”

Pero estas preguntas no pueden “llegar” tan lejos, porque no es la definición de verdad lo que en este caso se discute. Se discute mas que todo cómo en esta sociedad donde los indígenas pertenecen al imaginario profundo no solo de los antropólogos, pero también de la gente “común”, van a construir su propia imagen eficaz frente a un público adulto y “consciente”. Y que la construcción de esta imagen fuerte y coherente permite el desplazamiento de personas desde Europa hasta México para hacer un viaje chamánico que dura dos semanas haciendo meditaciones y dando la vuelta en los lugares turísticos de México, como Teotihuacan o Malinalco. Las organizaciones de viajes que podemos llamar “libres” pone a los turistas fuera de los circuitos organizados por las agencias y proponen itinerarios fijos que

reiteran un conocimiento de México como el país de los vestigios monumentales de los mayas y los aztecas o el lugar con el océano azul y playas blancas conocidas en todo el mundo. Los viajeros en búsqueda de respuesta interior que siguen al neo-chaman hasta Temoaya, se quedan fuera de estos circuitos turísticos, y al final del viaje conocen un México con una historia desconocida para la mayoría de los occidentales. Una historia reescrita y rehistoricizada que introduce y anima en el pasado del pueblo otomí, héroes que lucharon contra los españoles, pero también contra los Aztecas, renombrados por su combatividad y violencia. En esta nueva interpretación los otomíes se colocan como el pueblo más pacífico y sabio de la historia mexicana, en contacto con el alrededor y los elementos de la naturaleza, un pueblo pacífico y laborioso, y que gracias al trabajo de su portavoz que viaja a occidente, puede poner a los otomíes en la trampa del escenario de la reivindicación indígena, amada por los occidentales que leen un regreso a la naturaleza la respuesta de sus dificultades cotidianas.

Lejos de ver una lógica puramente cuantitativa o económica, es muy importante considerar el viaje y la ceremonia del 21 de marzo como dispositivos necesarios al fenómeno del chamanismo en la modernidad o mejor dicho la sobre-modernidad. Estas manifestaciones devienen nudos de cambio de los símbolos, objetos e informaciones para los practicantes y el chaman en cuanto comparten el mismo tiempo y el mismo espacio delimitado temporalmente y luego, una misma cosmología, que no se sirve de los instrumentos de las religiones que están inscritos en un sistema de divulgación jerarquizado y estructurado con prácticas codificadas.

Gracias a los encuentros colectivos como la Ceremonia de los 8000 tambores los adeptos edifican cada vez, cada uno su propia cosmología, donde los chamanes se convierten en los catalizadores de valores y creencias, y sobre su propio cuerpo y su imagen construyen un imaginario edificio sagrado.

Para regresar un poco sobre la figura de este chaman, he descubierto recientemente, que antes de empezar su carrera como chaman era reconocido como escritor de poemas en lengua otomí.

Después al comienzo de 2000 empieza a proponerse como chaman, y tejiendo relaciones empezó a organizarse y adentrarse a las costumbres francesas y ha constituido una asociación acorde a la ley francesa, lo que le permite proponerse a instituciones políticas y tener mayor credibilidad ante el público. Como todos sus colegas occidentales es autor de diversos libros de medicina tradicional y utiliza las virtudes de la palabra y el canto para curar y ejercer

ceremonias rituales. Al mismo tiempo ahora se muestra con una imagen de si mismo un poco más recogida con gestualidad más refinada y sobre todo tocando música con instrumentos como las “boules tibetanes” y tambores. Pero lo que me ha llamado mas la atención de viaje chamánico, es la transformación a empezar su rol de “jefe” espiritual en el centro del anfiteatro del Centro Ceremonial Otomi, para comportarse como un sacerdote en una fuente cerca del pueblo de Temoaya, haciendo oraciones en otomí echando agua helada sobre la cabeza de cada participante, y haciendo que los participantes griten como bebés en la fuente bautismal, para terminar el viaje en la cima de la Pirámide de Teotihuacan pidiendo a las fuerzas de la naturaleza y recibiendo la lluvia como un nuevo Mesías. Entonces regresamos así al asunto del libro de Jacques Galinier “La moitié du monde” donde se dice que en el mundo mesoamericano los aspectos formales, públicos y espectaculares de la religión católica están integrados a las practicas religiosas de los Otomies por la fascinaciones de los Otomies por los actos ceremoniales.....entonces se presenta de nuevo y con mayor fuerza la pregunta ¿si estamos de frente a un verdadero Otomi...?

« Comme dans l'ensemble du monde mésoaméricain, les aspects formels, publics et spectaculaires de la religion chrétienne, ont été plus rapidement intégrés aux pratiques religieuses des Otomi en raison de la fascination de ces derniers pour les actes cérémoniels . Mais s'ils ont été accueillis sans heurt, c'est aussi pour des motifs d'ordre stratégique, grâce à l'acceptation, à travers une sorte de simulacre, du pouvoir de l'Église. »

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict “*Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*”, Ed. Manifestolibri 2005.
- BASTIAN, Jean-Pierre, CHAMPION, Françoise, ROUSSELET, Kathy, “*La globalisation du religieux*” Ed. L’Harmattan, 2001.
- BOYER, Pascal « *Barricades mystérieuses & pièges à pensée: introduction à l’analyse des épopées Fang* » Ed. Société d’ethnologie, Paris 1988.
- BOURDIEU, Pierre « *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de Trois études d’ethnologie kabyle* » Ed. Droz, 1972.
- CAPONE, Stefania « *La quête de l’Afrique dans le Candomblé* » Ed. Kathala 1999.
- CAROZZI, Maria Julia « *Nueva era y terapias alternativas* » Ed. Universidad Católica Argentina, 2000.
- CHAMPION, Françoise « *Les sociologues de la post modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique* » Archives de Sciences sociales des Religions 1989.
- CHARUTY, Giordana « *Folie, Mariage et mort. Pratique chrétiennes de la folie en Europe Occidentale* » Ed. Seuil 1997.
- CHARUTY, Giordana « *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses* » T.109 (2000-2001).
- DE LA PEÑA, Francisco « *Los Hijos del Sexto Sol* » Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia 2002.
- DOW. W. James « *Central and North Mexican Shamans* » Paper presented in the session, Comparative Research on Mesoamerican Healers. Annual Meeting of the American Anthropological Association, December 2-6, 1998, Philadelphia, Pennsylvania.
- GALINIER, Jacques, LAGARRIGA Isabel, PERRIN Michel, Coordinadores « *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual* » Ed. Editorial Plaza y Valdes, Universidad Iberoamericana, CEMCA 1995.
- GALINIER, Jacques « *La moitié du monde- Les corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi* » Ed. PUF 1997.
- GALINIER, Jacques « *L’archaïque* » in Bidou P. Galinier J. Juillerat B. « *Anthropologie et Psychanalyse* » Ed. École des Hautes Études en Sciences Sociales 2005.
- GALINIER, Jacques et MOLINIE, Antoinette « *Les Néo-Indiens* » Ed. Odile Jacob 2006.
- HACHÉ, Alexandra « *Le mouvement altermondialiste, versus les technologies de l’information et de la communication: Usages, pratiques et valeurs de l’activisme contemporain* » Thèse pour obtenir le grade de Docteur à l’ Université Toulouse 2 Le Mirail ; sous la direction de Jacques Prades. Soutenance décembre 2006.
- HAMAYON N. Roberte « *L’anthropologue et la dualité paradoxale du « croire » occidental* ». Ed. Revue Théologiques 2005.

HERVIEU-LEGER, Danièle « *Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion* » in Champion F, et Hervieu-Légère D, « *De l'émotion en religion* » Ed. Centurion Paris, 1990.

LLANDRICH, Joan Obiols, “Antropologia e psichiatria. Alcuni aspetti epistemologici e metodologici” in AA.VV. “*La Ricerca Folklorica*” vol.17. Ed.Grafo 1988.

LEVI-STRAUSS, Claude, « *Anthropologie structurale* » Ed. Pocket Agora (1^e édition librairie Plon 1958).

SACHS, Wolfgang « *Dizionario dello sviluppo* » Ed. EGA 2000.

STÉPANOFF, Charles « *Les corps conducteurs* » Thèse pour obtenir le grade de docteur à l'EPHE ; sous la direction de Mme Roberte Hamayon. Soutenance le 10 décembre 2007.

TOWNSEND, Joan B, “*Core Shamanism and Neo-Shamanism*” in “*Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*” vol. II. Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman, Editors 2004.

VAZEILLES, Danièle, « *The Concept of shamanism : uses and abuses* » edited by FRANCFORT, Henry-Paul and HAMAYON, Roberte, Bibliotheca Shamanistica vol.10. Budapest : Akadémia Kiadó, 2001. The article has been first released during the 4th International Conference, International Society for Shamanistic Research, Chantilly, 1-5 Sept. 1997.

VOISENAT, Claudie et LAGRANGE, Pierre « *L' Esotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions* » Ed. Bibliothèque Centre Pompidou 2005.